56e ANNÉE (6e SÉRIE) | N° 7 | 16 FÉVRIER 1939

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

(Suite) [7]

V. — Divers

14. — La R. Mère Raphaël de Jésus fut une Carmélite très en vue dans les milieux catholiques lyonnais. Née à Arles en 1829, entrée au Carmel de cette ville à 18 ans, prieure à 25 ans, elle quittait Arles en 1861 pour venir fonder successivement, à travers les épreuves qui sont la rançon des grandes œuvres surnaturelles, les trois Carmels d'Oullins, de Saint-Chamond et de Roanne. Elle s'éteignit à Oullins le 1er décembre 1914. Elle avait été prieure pendant plus de cinquante ans, avait formé de nombreuses religieuses, et entretenu des relations intimes avec le P. Jean du Sacré-Cœur, son directeur de conscience, avec le P. Hyacinthe jusqu'à la veille de sa retentissante défection, avec les archevêques qui se succédèrent sur le siège de S. Irénée, depuis le cardinal de Bonald jusqu'au cardinal Sevin. Elle était surtout âme de vie intérieure intense, dont la vertu, éprouvée par la maladie non moins que par les soucis de sa charge, allait grandissant et répandait autour d'elle, tant au cloître qu'à l'extérieur, une influence surnaturelle profonde. Sa réputation de sainteté décida le cardinal Maurin à autoriser l'ouverture du procès informatif en vue de l'introduction à Rome de la cause de béatification.

De cette grande âme M. Lepin a raconté en détail la biographie, les travaux, l'apostolat [8]. Tout récemment, Mgr Lavallée vient d'en tracer « un portrait en réduction qui puisse circuler dans toutes les mains [9] ». Le grand public, « qui n'aime pas à étudier et se borne à regarder », lira ce volume avec profit et avec une satisfaction décuplée par le charme d'un style qui sait mettre en relief avec délicatesse toute la valeur religieuse et toute la signification spirituelle de chaque fait, de chaque incident, de chaque parole.

Mais ce n'est pas seulement un admirable talent qui a permis à Mgr L. de saisir et de nous faire entendre les résonances thérésiennes de cette âme ; il a été servi en même temps par ses souvenirs personnels, par son intelligence de l'idéal et des réalités de la vie claustrale, et par une sorte de sympathie spirituelle qui fait vibrer son âme et son style à l'unisson de l'âme de son héroïne ; et c'est pourquoi ce livre, sans analyses pédantes, tout en nuances, fera aussi les délices de ses lectrices cloîtrées tout en leur proposant un grand exemple et de fortes leçons.

15. — Un des fils de S. Benoît, qui veut garder l'anonymat, a rassemblé en un volume compact les éléments ascétiques de la méthode de sanctification proposée à ses disciples par le patriarche des moines d'Occident [10].

Il a demandé à S. Benoît lui-même la formule du principe essentiel et des directives générales qui caractérisent l'ascèse bénédictine. Dans ces cadres, moins familiers que d'autres à beaucoup de lecteurs, il a distribué toute la matière dont traitent les auteurs de théologie ascétique ; mais là encore il a pris comme point de départ de ses développements le texte même de la Règle de S. Benoît, qui se trouve ainsi commentée mot à mot presque toute entière. Les autres auteurs spirituels qu'il cite, assez fréquemment du reste, ne forment qu'un appoint.

De cette méthode d'exposition, il résulte que les enfants de S. Benoît pourront, de plain pied, entrer dans les développements de l'auteur, mais que les autres lecteurs devront ou s'adapter à un cadre qui ne leur est pas familier, ou en faire abstraction et s'attacher aux titres secondaires (mortification et prière, obéissance, etc.). C'est ce dernier parti que nous leur conseillons de prendre, et nous regrettons un peu que l'auteur ne les y ait pas engagés plus explicitement ; il aurait pu le faire soit dans la préface, soit en donnant plus d'importance aux divisions classiques dans son texte même et surtout dans la table des matières. Mais ceux qui sauront franchir ce portail un peu trop hérissé de formules insolites trouveront, à l'intérieur de l'édifice, de vraies richesses présentées avec une compétence et une sagesse qui sont les fruits de la discrétion et de la paix bénédictines.

16. — Le cas de Mlle Castaing [1] mérite d'être mentionné dans cette Chronique. A tous il montre que le temps compte peu dans les desseins de sanctification de Dieu sur les âmes (cf. ci-dessus, n° 8). Et ceux qui pensent que les grâces mystiques sont dans le prolongement normal des grâces baptismales pourront trouver ici un ensemble de faits qui militent en faveur de leur thèse.

[7] Voir le n° du 9 février.

[8] *La Rév. Mère M.-T. Raphaël de Jésus*, Lyon, Paquet, 1915 (cf. *Ami* 1930, p. 809).

[9] F. LAVALLÉE, Recteur des Facultés Catholiques de Lyon. — *Mère Raphaël de Jésus*. — In-12 de 210 p. — Paris-Lyon, Vitte. 1939.

[10] *Méthode ascétique de S. Benoît*, par un moine bénédictin. — In-8 de 500 p., 55 f. — Bruges, Beyaert, et Paris, Casterman. 1938.

[1] Abbé P. PICOCHET. — *Vingt et un mois de catholicisme*. — In-12 de 125 p. — Marseille, Publiroc. 1938 (ou chez l'auteur, curé d'Osserain, par Sauveterre, Basses-Pyrénées).

Née en Suède (1879), émigrée en Amérique, adoptée là-bas par une famille française, elle rencontre le prêtre catholique à Biarritz, où sont venus mourir ses parents adoptifs. Elle abjure le protestantisme le 13 juillet 1929. Après un essai infructueux de vie religieuse à la Visitation d'Annecy (nov. 1930-février 1931), elle est admise chez les Dominicaines de Dax, mais meurt d'un accident de chemin de fer dans le train qui la conduisait vers sa nouvelle famille religieuse (21 mars 1931). Elle avait vécu dans le catholicisme pendant vingt et un mois : d'où le titre de l'opuscule que lui consacre un prêtre qui semble bien avoir été son guide spirituel après avoir été l'instrument de sa conversion. En dehors d'une préface d'onze pages, écrite par ce prêtre (où l'on regrette de trouver Bremond cité comme une autorité), tout le livre est composé d'extraits de la correspondance ou des notes intimes de la convertie.

Or cette lecture montre jusqu'à l'évidence que cette âme est entrée de plain pied dans la vie mystique presque immédiatement après sa conversion. Elle offrait à la grâce une âme neuve, très émotive, mais plus généreuse encore dans le sacrifice. Après une période de consolation sensible, elle entra dans le purgatoire des aridités passives, dont elle ne comprit le but et le bienfait qu'au moment d'en sortir, grâce à la lecture, qu'elle fit seulement alors, des œuvres de S. Jean de la Croix. La paix était revenue dans l'acceptation totale des vouloirs divins, même crucifiants, et grâce à l'emprise divine dont des moments d'union mystique marquaient le progrès incessant, quand Dieu mit un terme à cette courte vie.

Nous avons noté plus haut combien fut tardive l'influence de S. Jean de la Croix. Celle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus n'eut quelque importance que dans les dernières semaines de l'existence de notre mystique. Son expérience surnaturelle s'est donc déroulée sur les simples données d'une instruction religieuse élémentaire, hors du cadre de la vie religieuse, suivant les formes ordinaires de la piété catholique, et c'est précisément cette simplicité du point de départ et des moyens mis en œuvre qui rend ce cas original et intéressant.

Ajoutons que cette femme possède un véritable don d'analyse intérieure, grâce auquel il est aisé de suivre les phases de son itinéraire mystique. M. P. a donc eu raison de publier ce volume qui constitue un apport précieux à la littérature spirituelle contemporaine.

17. — L'édition critique que Dom Jamet a donnée des écrits mystiques de Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours et de Québec [2], a remis en pleine lumière cette grande figure et forcé l'attention des psychologues, comme M. Renaudin (cf. *Ami* 1936, p. 65) et des théologiens, comme M. Cuzin (cf. *Ami* 1937, p. 42). L'un des problèmes, sans doute le plus ardu, que M. Cuzin n'avait pas abordé dans sa thèse lyonnaise, vient de tenter la plume d'un de ses émules, du Collège romain, le P. Klein, qui lui consacre une thèse abondante [3].

Ce problème, le voici. Si l'on s'en rapporte aux enseignements de sainte Thérèse et de S. Jean de la Croix, qui ont servi de base aux systématisations de la théologie mystique de l'époque moderne, l'itinéraire mystique aboutit à une sorte de sommet où l'âme jouit de l'union transformante ou mariage spirituel. Telle est la dernière et la plus centrale des « demeures » de sainte Thérèse ; tel est l'état heureux et définitif auquel conduisent les « nuits » du saint docteur. L'âme qui y est parvenue peut demeurer encore quelque temps sur la terre et y procurer la gloire de Dieu par sa vie intérieure et par son activité apostolique ; mais elle n'expérimente plus d'*état* mystique vraiment nouveau ; le palier auquel elle est arrivée lui permet de cueillir des fruits très abondants, et s'ouvre de plain pied sur le bonheur éternel dont il est une anticipation.

Le plan ainsi dressé de l'itinéraire mystique suppose une réduction des descriptions de sainte Thérèse aux doctrines de S. Jean de la Croix, réduction opérée, non sans labeur, par les théologiens carmes. Le très grand nombre des expériences mystiques des autres saints s'y laisse aisément ramener, surtout en ce qui touche la place éminente du mariage spirituel, état le plus élevé auquel l'âme parvienne ici-bas. Pourtant, soit chez certains saints canonisés (tel S. Paul de la Croix), soit chez quelques mystiques qui semblent authentiques, on est surpris de constater que le mariage spirituel se place relativement de très bonne heure et qu'il est *suivi* d'épreuves, parfois très longues, qui ressemblent étrangement aux purifications passives, celles-là mêmes que la théologie classique inspirée de S. Jean de la Croix place *avant* l'union transformante.

Or, de toutes ces exceptions à la règle commune, la V. Marie de l'Incarnation semble la plus éclatante. C'est en tous cas celle sur laquelle nous avons les renseignements les plus sûrs et les plus détaillés ; car cette grande mystique était déjà considérée par Bossuet comme l'égale de sainte Thérèse, et de l'avis des théologiens et des écrivains modernes, la comparaison est suffisamment justifiée.

C'est en 1627, quand la jeune veuve n'a que 28 ans, qu'après avoir connu des états analogues aux « nuits » et aux « demeures » des deux grands mystiques espagnols, Marie est établie dans l'union transformante du mariage spirituel. Mais dans le long espace de temps qui s'écoule avant sa mort (1672), elle connaît de nouvelles épreuves mystiques, beaucoup plus grandes, semble-t-il, qui se placent surtout dans les deux périodes 1631 à 1633 et 1639 à 1647. A partir de cette dernière date seulement on peut considérer Marie comme parvenue à son état définitif, sans changement notable jusqu'à sa mort. Et dès lors le problème [4] se pose : l'état de mariage spirituel ne serait-il donc pas le sommet de la montagne mystique ? Pour ceux qui y sont parvenus, d'autres ascensions vers des

[2] Cf. *Ami* 1930, p. 776-778 ; — 1933, p. 641-642 ; — 1936, p. 47.

[3] *L'itinéraire mystique de la V. Mère Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours et de Québec.* Dissertation présentée à la Faculté théologique de l'Université grégorienne de Rome pour obtenir le doctorat en théologie, par Joseph Klein, M. S. C. — In-8 de 270 p., 25 f. — Paris, Dillen. 1937.

[4] Le P. Poulain (*Les grâces d'oraison*, ch. XIX, n° 30) élude le problème, en disant : « Quoique dès le début elle eût eu la vision intellectuelle de la Sainte Trinité et qu'elle désignât son état par le mot de mariage spirituel, il est à croire qu'il ne faut pas l'entendre dans le sens strict. » Depuis la publication des travaux de D. Jamet, nous n'avons vu personne recourir à cette échappatoire.

sommets nouveaux seraient-elles donc possibles encore ? Et faudrait-il considérer les descriptions des mystiques espagnols comme incomplètes sur ce point, — pourtant essentiel puisqu'il s'agit du *but* auquel doivent tendre ici-bas les âmes avides de perfection ?

Tel est le redoutable problème auquel s'est attaqué le P. Klein. Et voici la solution qu'il y apporte.

La « vocation » de Marie aurait été une vocation proprement apostolique. Et cette activité apostolique devait être, selon le plan divin, d'essence mystique, c'est-à-dire non pas seulement appuyée sur une vie intérieure mystique dont l'apostolat extérieur aurait été une conséquence plus ou moins lointaine, mais en ce sens que, dans les œuvres mêmes de son activité à l'égard du prochain, dans la manière de les entreprendre et de les conduire, dans les vertus morales qu'elle devait y pratiquer, Marie aurait été dans un état pleinement passif, ayant conscience d'être « agie » par Dieu, tout comme le contemplatif se sent totalement saisi par l'emprise divine quand il jouit des degrés supérieurs de la contemplation infuse.

Il en résulterait que toute la formation providentielle de Marie de l'I. aurait tendu à faire d'elle une *contemplative apostolique*. Ces deux mots qui semblent s'opposer exprimeraient bien les insistances successives de l'action divine, tantôt dans le sens contemplatif, tantôt dans le sens actif. Il en serait résulté des « oscillations » d'une amplitude et d'une durée plus ou moins grandes. D'une façon générale, la première partie de la vie de la Vénérable correspondrait à l'aspect contemplatif de sa formation, et l'année 1627, qui est celle de son « mariage spirituel », représenterait « son extrême d'oscillation unitive sustantiellement ». Sur ce fond contemplatif solide, Dieu aurait repris un *nouveau* travail mystique ; il aurait donné à Marie, dans ce stade, une « oraison de vie active », dont « l'objectif » serait « non pas l'adhésion amoureuse à Dieu, mais l'immolation effective pour Dieu. » Marie aurait été conduite par là à une nouvelle nuit des sens, « une sorte de nuit des sens de la vie active », suivie elle-même d'une nouvelle nuit de l'esprit, ces deux nouvelles nuits étant non seulement une reprise, mais un approfondissement de celles qui avaient précédé le mariage spirituel. Toute cette formation « mystique apostolique » (opposée à « mystique unitive » et la complétant) aurait rempli 20 ans de la vie de Marie (1627-1647). En 1647, Marie a atteint l'autre « extrême d'oscillation » ; sa vie mystique unitive et apostolique se serait établie dans l'équilibre qu'elle garda jusqu'à sa mort (1672).

Telle serait, d'après le P. Klein, la solution qu'il faudrait donner au problème posé par l'expérience mystique de Marie de l'I. Et sentant bien tout ce qu'ont de nouveau ces vues sur la hiérarchie des valeurs : *contemplation* et *action*, il demande en terminant son travail un laissez-passer à quelques auteurs mystiques et surtout à S. Jean de la Croix. Distinguant dans l'enseignement du saint entre les *principes* qui sont universels et leur *application* à des cas particuliers, il admet bien que l'antériorité des purifications passives par rapport à l'union transformante est une règle générale ; mais le saint n'en aurait prévu l'application que pour des âmes dont la vocation mystique était *uniquement contemplative* ; il faudrait donc opérer une adaptation de ces principes généraux pour pouvoir les utiliser en parlant d'âmes mystiques dont la vocation serait mystico-apostolique, telle que la vocation de Marie de l'Incarnation.

Nous avons résumé de notre mieux cette thèse touffue, écrite dans un style diffus où la pensée revient sur elle-même avant de trouver son expression plus ou moins adéquate. Ces défauts sont la rançon peut-être nécessaire de l'audace avec laquelle un débutant s'est mesuré avec un problème très difficile. De cette audace, il faut le féliciter chaleureusement, ainsi que de l'habileté avec laquelle il a su présenter sa solution en esquivant les graves dangers doctrinaux qui le menaçaient. Comme « thèse » offerte à la discussion, ce travail est une réussite. Faut-il l'admettre aussi comme une réponse définitive à la question posée ? Ici, nous serions beaucoup moins affirmatif. Car une difficulté de méthode nous arrête à priori. Marie elle-même a distingué dans sa vie mystique une série d'*états* progressifs. Dom Jamet [5] a pu en compter treize jusqu'en 1654, et il y en eut d'autres avant la mort (1672) pour lesquels les documents manquent. Est-il légitime, est-il même possible de réduire ces *treize états* aux schèmes des sept « demeures » de sainte Thérèse et des « nuits » de S. Jean de la Croix ? Le P. Klein l'a tenté ; malgré la longueur et l'insistance de ses analyses, le résultat reste très discutable [6]. Il a abordé son travail (telle est du moins notre impression) avec un plan préconçu qui peut se soutenir dans l'abstrait, mais qui semble bien avoir joué sur les textes un rôle de polarisation.

De plus, la distinction entre *principes* et *application* qui conduit à une interprétation inattendue de la doctrine de S. Jean de la Croix semble bien avoir été inventée pour les besoins de la cause. Fût-elle acceptable en soi, il resterait qu'elle est étrangère à la pensée consciente du saint et à celle des théologiens qui l'ont pris pour maître [7].

Car ces théologiens et le saint lui-même sont restés fidèles à une donnée traditionnelle importante et très ferme, avec laquelle s'harmonise difficilement la théorie du P. K., savoir, la supériorité de la contemplation par rapport à l'action [8]. Sans doute,

[5] *Le témoignage de Marie de l'Incarnation* (Paris, Beauchesne, 1932).

[6] Nous ne pouvons ici entreprendre la justification de cette critique qui résulte d'une convergence de détails dont chacun suppose une discussion serrée. On comprendra que les choses ne sont pas si simples que le voudrait le P. K., quand on voit celui-ci (p. XXVIII et *passim*) fixer en 1627 le premier « mariage spirituel » de Marie, tandis que son maître le P. de Guibert (*Etudes Carmélitaines*, oct. 1938, p. 186, note 2) propose la date de 1631.

[7] Pour voir combien est fondée cette double critique, on pourra consulter le récent ouvrage de Wessely, *Johannes vom Kreuz der Lehrer des vollkommenen Lebens* (in-8 de 247 p., Vienne, 1938), notamment p. 53 à 131, où il est question du *but* de la vie mystique qui est l'union transformante aussi bien pour Denys le Chartreux (p. 91-105) que pour S. Jean de la Croix (p. 53-90) et que pour les auteurs carmes subséquents jusqu'à Joseph du St-Esprit (p. 105-131).

[8] Pendant que nous rédigions cette Chronique, est passé sous nos yeux le texte suivant de S. Thomas (*Contra Gentil.*, III, 63). En le lisant, on constatera en quels termes absolus ce maître place au premier rang la contemplation par rapport à l'action :

« Ultimæ et perfectæ felicitati, in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem secun-

cette donnée traditionnelle comporte plus d'une nuance. Même la vie active d'apostolat peut être dite en un certain sens passive, lorsqu'elle est dirigée par les quatre dons du Saint-Esprit qui ne sont pas ordonnés à la contemplation (et dans ce cas la vie active est normalement une préparation à la vie contemplative, due à des dons plus excellents) [9], ou quand elle prend son origine dans la contemplation dont elle est le rayonnement extérieur (elle est alors postérieure à la contemplation dans l'ordre chronologique). Mais dans les deux cas la contemplation garde la primauté ; car elle est soit le *but*, soit la *source* de l'action qui reste sous sa dépendance. La position prise par le P. Klein est fort différente. En dépit de la virtuosité et de la variété de ses explications, le fond de sa théorie ordonne, et par conséquent subordonne, la vie contemplative à l'active, la première n'étant, si précieuse qu'on la proclame, qu'une préparation à la seconde, celle-ci reprenant le dessin tracé par la première pour en regraver plus profondément les traits, grâce à des épreuves mystiques plus douloureuses et plus efficaces.

Cette objection est d'autant plus grave que les « cas spéciaux » de « vocation à la vie mystique apostolique » ne constitueraient pas une exception, mais seraient très fréquents dans les milieux religieux ou laïcs voués à l'apostolat.

Cette dernière remarque montre que la question n'a pas seulement un intérêt historique ou théorique, mais touche au point le plus sensible *l'esprit* même dont se nourrit la vie intérieure de plus d'une Congrégation « active » des temps modernes et contemporains. On fera donc bien de n'aborder ce sujet qu'avec la circonspection et la largeur d'esprit qu'y apporte le P. de Guibert dans les deux opuscules analysés ci-dessus (n^os 10 et 11. Voir aussi Garrigou-Lagrange, *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, p. 726-749).

Pour en revenir au P. Klein et à Marie de l'I., soit qu'on regarde le tableau synthétique des « états » de la grande mystique, soit qu'on examine les conditions dans lesquelles le P. K. s'efforce de dilater dans leur application les principes de S. Jean de la Croix, soit surtout que l'on compare avec les données traditionnelles les explications qu'il nous propose au sujet de la vie mixte et des rapports entre contemplation et action, on voit s'accumuler les difficultés contre la solution proposée.

Le problème reste à l'étude. Peut-être même devra-t-on un jour en élargir l'énoncé et se demander 1° si tous les « itinéraires mystiques » suivent bien les sentiers et s'arrêtent bien aux gîtes d'étapes relevés par les auteurs espagnols, ou s'il n'y aurait pas diverses voies conduisant aux « demeures diverses » de la maison du Père ; 2° si, à l'intérieur même de l'union transformante et en maintenant à celle-ci son caractère contemplatif, il n'y aurait pas des degrés et des progrès possibles dont l'analyse n'aurait pas été faite entièrement par les deux fondateurs du Carmel déchaussé, parce que tel n'était pas leur but. En attendant plus de lumière, nos lecteurs pourront, s'ils le veulent, soit adopter les vues hardies du P. Klein en les atténuant un peu à l'aide des précisions apportées par le P. de Guibert, soit plutôt s'en tenir à l'explication jusqu'ici classique, qui voyait dans les épreuves souvent terribles par lesquelles passent certaines âmes parvenues au mariage spirituel, non plus une purification ou une préparation proprement dites, mais une *participation* aux souffrances réparatrices et apostoliques des âmes parfaitement saintes de Jésus et de Marie, qui s'immolèrent pour la rédemption du monde par des *actes* du plus haut mérite ne modifiant en rien l'*état* spirituel où les avaient placés soit l'union hypostatique, soit la maternité divine avec toutes les conséquences qui s'en suivaient dans l'ordre de la grâce.

18. — Nous ne pouvons songer à rappeler ici tous les traits merveilleux qui rendent si passionnante la vie de la Bienh. Anna-Maria Taïgi, ni examiner tous les problèmes que soulèvent les charismes extraordinaires dont cette mère de famille fut gratifiée. Ce sont là des choses connues par la plupart de nos lecteurs. Ils pourrront, du reste, en trouver un récit nouveau, fruit de recherches érudites, dans un récent volume du P. Bessières [10].

A cet ouvrage l'auteur a donné pour sous-titre : « *Quarante-huit ans de vie mystique dans un ménage ouvrier.* » Anne-Marie était en effet la femme d'un portefaix romain. Elle savait lire, mais non écrire. Elle était mère de sept enfants. Et dans les pauvres demeures qu'elle habita, les grands de la terre aussi bien que les humbles, les cardinaux romains comme les membres de la famille de Napoléon I^er déchu, venaient chercher des conseils, des lumières, des consolations. C'est que dans la pauvre maison habitait une sainte, à qui Dieu, sous la forme d'un « soleil » ou d'un miroir étincelant, révélait le passé, l'avenir, le secret des cœurs, les desseins de sa Providence sur les peuples, les empires, les pontifes, et l'état des âmes dans l'au-delà.

Ecrivant pour le grand public, le P. B. a mis surtout en relief les possibilités de sainteté que recèlent les conditions sociales les plus humbles ; il a fortement accentué aussi le contraste qui oppose le grand empereur à celle qui fut son « adversaire » cachée, ainsi que l'étrange sort qui amena Anna-Maria à se faire le soutien spirituel de « Madame Mère » et de ses enfants. Aussi l'ouvrage se lit d'un trait, comme un roman.

Pourtant nous souhaiterions que le travail fût repris sur un plan plus scientifique, et qu'au lieu de se présenter comme une sorte de défi jeté aux incrédules, il devînt un récit moins entraînant, moins éloquent, où chaque assertion serait appuyée par des textes et des faits précis et contrôlables qui

dum quod est possibile in hac vita. Et ideo philosophi qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quæ est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt. Propter hoc etiam, inter alias vitas, in Scriptura divina magis contemplativa commendatur (Luc. x, 42) : *Maria optimam partem elegit*, scilicet contemplationem veritatis, *quæ non auferetur ab ea*. Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur ; activa vero et civilis vita, hujus vitæ terminos non transcendit. »

[9] Ce point de vue a été mis en relief dans ces dernières années par plusieurs thomistes, notamment M. Maritain et le P. Garrigou-Lagrange. Cf. *Vie spirituelle*, mars 1923, — et *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. [58]-[79].

[10] Alb. Bessières, S. J. — *La Bienh. Anna-Maria Taïgi, mère de famille.* — In-12 de 280 p., 15 f. — Paris, Desclée de Brouwer. 1937.

non seulement émerveillent les lecteurs, mais emportent la conviction des plus exigeants, en particulier sur l'importance du rôle antirévolutionnaire attribué à la Bienheureuse. Le P. B. a certainement en mains tous les éléments voulus pour nous donner cette biographie vraiment définitive ; puisse-t-il trouver le temps de livrer ces trésors au public, dont ce premier ouvrage attise la curiosité pieuse presque autant qu'il la satisfait !

VI. — Question disputée

19. — En 1932 (p. 294-300), nous avons dans cette Chronique abordé un problème des plus difficiles, à la demande d'un religieux contemplatif. Il s'agissait de déterminer quelle valeur on pouvait reconnaître aux expressions étonnantes dans lesquelles S. Jean de la Croix (comme d'autres mystiques, mais en termes beaucoup plus formels) déclarait que même ici-bas l'âme sainte est tellement unie au Fils de Dieu qu'avec Lui, en Lui et par Lui elle participe à la spiration de l'Esprit-Saint [11].

De telles assertions ont de quoi surprendre les théologiens, et plusieurs de ceux-ci ont d'abord tenté de résoudre le problème qui en résulte en sacrifiant l'une des deux données, en déclarant que ces expressions des mystiques sont exagérées, expriment plutôt mal que bien des expériences personnelles, et que la théologie n'a qu'à s'en désintéresser.

Cette attitude était peut-être admissible autrefois. Il semble qu'elle le soit moins depuis que S. Jean de la Croix a été déclaré Docteur de l'Eglise. Et c'est pourquoi nous avons essayé une explication qui, pour n'être pas présentée par les théologiens contemporains, n'était pas totalement ignorée des théologiens du passé, et prend son point d'appui soit dans la tradition patristique (grecque notamment), soit surtout dans d'innombrables passages des écrits de S. Paul et de S. Jean.

Tandis que les théologiens actuels définissent la grâce sanctifiante (en se référant à II Petr., I, 4) comme une participation à la *nature* divine, *divinæ consortes naturæ*, et font abstraction dans cette définition du mystère de la Trinité des Personnes, il nous a semblé que l'Ecriture, à peu près constamment, parlait de la grâce sanctifiante en la mettant en rapport avec les Personnes de la Sainte Trinité. Ceci est tellement vrai que les historiens du dogme (tel le P. Lebreton ou le P. Prat) qui ont voulu suivre dans le N. T. la révélation progressive du mystère de la Sainte Trinité, ne l'ont guère trouvé en S. Paul et en S. Jean que dans des textes où il était question de la vie surnaturelle des chrétiens [1]. Il y a là, semble-t-il, une invitation à compléter la définition, légitime et exacte, qui se tire de la participation à la *nature* divine, par un nouvel élément qui consiste à montrer le rapport établi par l'Ecriture entre la grâce et le mystère des Trois dans l'unité. Et comme en fait, d'après les textes pauliniens et johanniques, c'est *dans le Christ* et par union avec Lui que le chrétien a accès auprès du Père sous la motion du Saint-Esprit, comme la grâce du chrétien est une conformité au Christ et une participation à la grâce du Christ, le problème posé revenait à se demander si, *dans le Christ*, la grâce sanctifiante était, non seulement une participation à la nature divine, mais si elle n'était pas en même temps une participation à quelque chose de propre au Fils, de telle sorte que la grâce sanctifiante donnée à l'Humanité du Fils conférât à cette Humanité une ressemblance particulière avec le Fils, ressemblance qu'elle n'aurait ni avec le Père, ni avec le Saint-Esprit, et établirait finalement une relation entre elle et le Fils seul, l'*action* sanctifiante étant commune aux trois Personnes, mais le *résultat* de cette sanctification étant une participation à la nature divine telle qu'elle est possédée par le Fils. Si l'on pouvait établir ce point pour la grâce sanctifiante telle qu'elle est dans l'âme du Christ, comme la grâce des chrétiens est une dérivation de la grâce du Christ (dite pour cela grâce capitale), on aurait *ipso facto* une donnée théologique qui montrerait l'âme en état de grâce assimilée spécialement au Fils tel qu'il est *in divinis* par une certaine participation de ce qui est propre à sa personnalité de Fils. Et comme parmi les caractéristiques du Fils en tant que tel il y a celle de « spirer », avec le Père, l'Esprit-Saint, on finirait par découvrir dans l'âme en état de grâce une réalité surnaturelle dont il suffirait que par faveur spéciale le mystique prît conscience pour que l'on ait en fin de compte une justification doctrinale de certains aperçus *essentiels* admis par un mystique que l'Eglise nous propose comme docteur en ces matières difficiles.

Qu'elles soient difficiles, nous le sentions mieux que personne ; il fallait en plusieurs passages côtoyer l'abîme. Aussi terminions-nous, non seulement par un acte de soumission complète à l'Eglise, mais par un appel aux critiques fraternelles des théologiens.

A) — Cet appel resta d'abord sans écho (car nous ne ferons pas état ici de lettres privées, si précieuses qu'elles soient pour nous). Un article de la *Vie Spirituelle* où les mêmes vues étaient reprises (1[er] mai 1934, t. 39, n° 176, p. 113-128) ne provoqua pas, lui non plus, de commentaires. Ceux-ci vinrent à l'occasion d'une thèse de doctorat publiée par M. l'abbé Cuzin en 1936 sur Marie de l'Incarnation, ursuline, thèse dans laquelle l'*Ami* était cité et ses essais utilisés pour l'interprétation de certains passages (eux aussi très significatifs) de la grande mystique. (Sur Cuzin, cf. *Ami* 1937, p. 42-43).

Ce fut d'abord un compte-rendu de cette thèse publié dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (décembre 1936, p. 427-428) par le P. Olphe-Gal-

[11] On trouvera dans l'*Ami*, à l'endroit cité (p. 294-295), les textes de S. Jean de la Croix empruntés au *Cantique spirituel*, et nous prions le lecteur de s'y reporter : Commentaire de la strophe 38 (édition Chevallier, p. 308-313) ou 39 (selon d'autres éditions). Cf. *Vive flamme*, 13e str., vers 5 et 6.

[1] Prat (*La théologie de S. Paul*, t. II, note S) donne « la liste des passages qui parlent ou semblent parler du Père, du Fils et de l'Esprit. Il y en a vingt-six. *Tous* parlent en même temps, et plusieurs très expressément, de la sanctification des chrétiens. » Quant aux passages de l'Apôtre qui ne parlent que du Père et du Fils seuls (rassemblés par Prat, *ibid.*, note R), ils sont au nombre de dix-huit : « tous, peut-on dire, sauf deux ou trois, parlent des rapports du Fils et du Père dans la perspective de la vie et de la sanctification chrétienne. » Ainsi s'exprime le P. Mersch, S. J., dans le premier des articles que nous analyserons ci-dessous (*Nouv. Revue Théol.*, mai 1938, p. 552, note 3). Et il renvoie également à Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*, t. I, p. 354-389.

liard. Après avoir noté — ce qui n'était pas inutile — que la position de *l'Ami* n'était pas celle de Petau, le P. marquait admirablement le point précis où notre opinion se distinguait de celle de la plupart des théologiens contemporains ; il indiquait les objections principales qu'on pouvait faire valoir, et, sans s'y montrer personnellement favorable, il concluait que cette opinion pourrait peut-être trouver place en théologie, surtout si on l'étoffait en lui incorporant quelques vues du grand théologien que fut Scheeben [2].

B) — Dans la même revue (décembre 1938, t. 19, n° 76, p. 364-367), avec sa compétence de spécialiste des deux traités *De Deo Trino* et *De Verbo Incarnato*, le P. P. Galtier, S. J., vient de revenir sur la question en quelques pages d'un article où son regard pénétrant scrute l'horizon théologique pour y signaler des opinions qu'il juge erronées ou peu sûres. Il s'empare de quelques-unes des expressions que nous avons employées, pour les critiquer sans bienveillance. Mais il se refuse (p. 367, note) à examiner le problème lui-même que nous avons essayé de résoudre, et insinue même *(ibid.)* que le problème ne se pose pas, les dires des mystiques ne devant pas être pris à la lettre. Pour lui, il n'y a qu'à s'en tenir à ce que « la théologie commune » nous dit au sujet des *missions* divines qui fondent l'inhabitation des trois Personnes dans les âmes en état de grâce, et à laisser aux textes scripturaires le sens auquel les a réduits la théorie bien connue de l'appropriation.

Quelques lignes suffiront à ramener à de justes proportions les généreuses critiques dont nous sommes gratifiés dans cet article. Sans tenir compte, ni du problème envisagé par nous, ni des nombreux textes scripturaires allégués, ni des approximations successives par lesquelles, se mouvant sur un terrain nouveau, la pensée doit progresser par aperçus se corrigeant les uns les autres, ni même du droit qu'ont les théologiens de s'inspirer, fût-ce implicitement, d'une des opinions reçues sur la définition de la personnalité, on isole, au milieu de dix grandes colonnes, quelques lignes, voire quelques mots. Un léger coup de pouce opère leur décalage. On les prend alors et, les tenant hors de leur milieu, on les tourne et retourne sous diverses faces ; on finit par leur attribuer un sens, dans l'absolu ; on concrétise ce sens par une épithète ; on est tellement sûr de soi qu'on en vient même à attribuer cette épithète à l'auteur que l'on critique, en la mettant entre guillemets. Ainsi traité, le morceau détaché dégage un vague relent de monophysisme, de ce monophysisme vers lequel tendent aujourd'hui (inconsciemment, on le veut bien) beaucoup de livres pieux qui parlent du Christ, de ce monophysisme que les anglicans reprochent aux catholiques de tolérer. Et l'on donne finalement aux « apprentis théologiens » l'excellent conseil d'étudier « la théologie commune » et même de relire les définitions conciliaires.

S'il nous plaisait de polémiquer, il ne serait peut-être pas très difficile d'appliquer ce procédé de décalage à certaines propositions émises même par des théologiens chevronnés ; interprétées dans l'absolu, elles dégageraient une odeur assez nette d'hétérodoxie, et l'on pourrait (mais nous ne le faisons pas) inviter leurs auteurs à relire et à méditer les textes conciliaires qui condamnent le nestorianisme. « Diviser le Christ », comme disait S. Paul, « dissoudre Jésus », comme disait S. Jean, n'est-ce pas en effet le malheur qui guette la théologie et la piété modernes quand elles s'attachent trop complaisamment à l'étude et à la contemplation de ce qu'il y a d'humain dans le Christ ? Tel est du moins le danger que dénoncent, non pas des anglicans, mais des théologiens catholiques comme le P. Nicolas, O. P., dans la *Revue Thomiste* d'octobre 1938 (p. 819), et même le P. Mersch, S. J., qui dans la *Nouvelle Revue Théologique* de juin 1938 (p. 683), demande qu'on lui permette d' « insister », parce que c'est « indispensable », sur ceci : « Peut-être et bien facilement, quand on se formule scientifiquement l'Incarnation, en arrive-t-on à un *extrinsécisme juridique qui la réduit à rien.* »

Mais ce n'est pas la polémique, c'est la vérité seule qui importe, et que nous cherchons. Dans cet esprit, nous concédons sans hésiter, aujourd'hui comme en 1932, que nos expressions peuvent être critiquées, améliorées et corrigées (même, si cela peut plaire à certains, à l'encre rouge). Mais le problème lui-même reste posé, et si la solution avancée par nous doit être déclarée irrecevable en théologie, c'est qu'on aura fait valoir contre elle de vrais arguments portant sur le fond des choses plutôt que sur le conformisme plus ou moins parfait de telle ou telle formule indûment isolée.

C) — Le P. Olphe-Galliard avait fort bien exposé l'état de la question. Le P. Galtier vient d'écrire un *Sed contra* à qui son autorité personnelle assure du moins un certain poids. Il nous reste à parler maintenant d'autres travaux récents qui, poursuivant des buts parfois parallèles au nôtre, ont repris en les approfondissant les premiers sillons tracés par nous.

Et d'abord la question même que nous avions traitée en 1932 vient d'être abordée suivant un plan presque identique dans un article très réfléchi de la *Revue Thomiste* (oct. 1938) par un auteur anonyme que l'on nous présente comme « un religieux contemplatif » et qui semble bien appartenir aux mêmes milieux qui nous avaient interrogés jadis. Les textes scripturaires qui nous servaient d'appui sont utilisés ; la tradition patristique est alléguée surtout d'après le P. de Régnon ; les mêmes passages essentiels de S. Jean de la Croix sur la spiration de l'Esprit-Saint à laquelle par son union au Fils serait associée l'âme sainte, sont reproduits. Certaines affirmations sont tout aussi fortes que plusieurs de celles que nous avons employées. Citons-en quelques-unes :

« Toute la substance de la Révélation et de la Rédemption est comprise en ceci : ouvrir à l'homme le cercle divin des relations personnelles, entraîner les âmes dans le courant de la vie propre à Dieu » (p. 686). — « Toutes les âmes ennoblies par la dignité de *fils de Dieu* s'unissent, par la communion des saints, pour constituer le Corps mystique du Christ. Chacune d'elles représente l'humanité toute entière, chacune est un christ. Et leur union néanmoins ne constitue qu'un seul Christ, le Fils unique, en qui toutes choses sont ramenées au Père (Eph., I, 9, 12). »

C'est là « l'aurore de la vie éternelle. Cette vie, que l'âme transformée commence ici-bas, est une participation à la vie des Trois Personnes » (p. 697).

Nous croyons cependant apercevoir une différence entre l'auteur et nous. Il affirme l'union de l'âme avec la 2e Personne, mais sans dire *en quoi elle consiste* réellement, et il semble faire, de la spiration de l'Esprit dont parle S. Jean de la Croix, une sorte de récompense qui serait le privilège du mystique et comme un don de surcroît ajouté aux réalités que dépose dans l'âme juste la grâce sanctifiante. Là où nous montrions la grâce mystique apportant une *lumière* et une *expérience nouvelles*

[2] Scheeben était déjà une de nos références en 1932, p. 295.

permettant de *voir*, dans l'âme juste, des réalités qui y étaient *latentes depuis le début* de la justification et qu'il suffisait d'éclairer, il suppose, — du moins si nous l'entendons bien, — que ces réalités ne préexistaient pas dans l'âme en état de grâce et qu'elles y sont apportées après coup, quand Dieu les y dépose en même temps que la grâce mystique qui permet de les y apercevoir. Il évite ainsi d'entrer dans les considérations que nous avons faites sur la relation spéciale qui apparenterait la grâce sanctifiante à la personnalité du Fils, et il les remplace par une analyse des conditions requises pour que l'âme atteigne aux sommets de la vie mystique, où, s'il plaît à Dieu, l'attend ce don substantiellement nouveau. Cela lui permet aussi de ne pas rencontrer sur sa route les obstacles que le P. Galtier essaie de dresser sur la nôtre. Mais nous croyons que son explication reste incomplète, et il nous semble bien difficile d'admettre que la grâce mystique puisse ajouter un surcroît aussi essentiel à la grâce sanctifiante, dont elle est plutôt, croyons-nous, le déploiement.

D) — Un article du P. Garrigou-Lagrange dans la *Revue Thomiste* [3] avait auparavant jeté quelque lumière sur le sujet qui nous occupe. En y montrant que notre sanctification surnaturelle nous unit à Dieu tel qu'il est en lui-même, l'auteur a rassemblé un nombre imposant de textes de S. Thomas où ce grand Docteur enseigne que la grâce sanctifiante met l'âme en rapport avec la Trinité Sainte (et pas seulement avec la nature divine) « par une participation à la filiation stricte du Christ ».

E) — Cette dernière expression est du P. Mersch, S. J. Dans un but différent du nôtre (car il s'agit pour lui de mettre en lumière tout le contenu doctrinal, moral et social du point de vue paulinien sur l'Eglise « corps du Christ »), il vient d'écrire trois articles bien informés et approfondis sur le sujet même qui nous intéresse ici [4]. Une étude méthodique des textes scripturaires, puis des textes patristiques et thomistes, sert de base à son élaboration théologique. Il remarque en passant, que les formules des anciens Pères peuvent aider à interpréter dans un sens irréprochable certaines expressions d'Eckart, de Tauler, de Ruusbroec, analogues à celles de S. Jean de la Croix sur la participation du mystique aux propriétés du *Fils* de Dieu. Le problème qui résulte des attestations de l'Ecriture et de la Tradition est ainsi posé : « Comment peut-on concevoir l'existence d'un rapport spécial bien réel des fils adoptifs avec le Fils véritable et, par lui, avec le Père et avec l'Esprit, sans méconnaître le principe très certain de la théologie que les œuvres *ad extra* sont communes aux trois Personnes ? » (p. 681). C'est presque dans les mêmes termes que l'*Ami* avait posé la question ; aussi le P .M. renvoie-t-il (p. 682), pour la réponse, aux articles de l'*Ami* et de la *Vie spirituelle*, sans aucune critique, et en adoptant, comme une « distinction qui commande l'exposé », celle que nous faisions alors entre l'*opération* commune aux trois Personnes, et le *résultat* de cette opération qui dans l'Incarnation est propre à la seule personne du Fils.

[3] 1936, t. XIX, p. 470 ss., *La grâce est-elle une participation à la Déité telle qu'elle est en soi ?*

[4] *Filii in Filio*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, mai-août 1938, p. 551-582, 681-702, 809-830.

Partant de là, le P. M. enseigne que la nature humaine du Verbe incarné entre, parce qu'elle subsiste dans et par la personnalité même du Fils, en rapports avec les deux autres Personnes en tant que celles-ci sont distinctes du Fils :

« La personne n'est pas une entité juridique ni un sujet conventionnel d'attribution. De quelque manière qu'on la définisse, elle est ce qu'un être a de plus profond, de plus incommunicable, de plus intrinsèque, de plus lui-même. Etre Dieu en unité de personne, c'est l'être, l'être vraiment, l'être intrinsèquement (non par la nature humaine évidemment, mais en elle).

Cet homme *est* Dieu ; encore une fois, il l'*est* : c'est là le mystère, c'est là le dogme, antérieurement à toutes les explications théologiques ; et la proposition doit être prise au sens plénier, réaliste, mystérieux, sinon tout le christianisme se dissipe en nuage... Mais il faut continuer. Cet homme n'est Dieu qu'en étant le Fils. Précisément parce que l'union s'est faite dans la Personne... Or le Fils n'existe que dans la relation au Père qui est la génération éternelle passive et dans la relation à l'Esprit qui est la co-spiration active : il n'existe que dans la Trinité et avec elle. L'Homme-Dieu, donc, n'est Dieu qu'en étant dans la Trinité » (p. 684).

« Dès l'instant où le Fils s'est fait chair, la race humaine a compté en elle un individu qui était une personne divine, une personne qui n'existe que dans et par une relation aux deux autres... Dès cet instant, il y a eu, et à jamais, au dedans de l'humanité et appartenant à l'humanité, un principe de vie éternelle et théandrique et un seul, et ce principe est le Fils et personne d'autre, absolument personne d'autre que le Fils... Donc, de par l'Incarnation, l'humanité et le christianisme comprennent en eux le Fils [non comme partie proprement dite, mais comme principe de vie surnaturelle]. Ce que le christianisme est ainsi à sa source, ne doit-on pas penser qu'il le restera en tout son développement : *filial* (si l'on peut s'exprimer ainsi) et trinitaire ? — Filial, c'est-à-dire qui a rapport essentiel et intime à la personne du Fils... ; trinitaire parce qu'il est fait par une communication de la Trinité comme Trinité et qu'il n'est connaissable qu'en fonction de la Trinité » (p. 685).

Si l'on considère l'humanité du Sauveur, il faut dire que le Verbe demeurant immuable, cette humanité a été l'objet d'un changement, d'un perfectionnement dont l'importance et la réalité se doivent mesurer sur celles de l'assomption. Ce changement, ce perfectionnement laisse la *nature* humaine dans l'ordre humain, n'en fait pas une *nature* supérieure, mais lui donne toute « la perfection que Dieu peut y mettre quand il ne fait qu'un avec elle ». Cette perfection est « l'union avec une nature supérieure,... union aussi étroite et réelle que possible avec cette nature [supérieure], union qui consiste à ne faire avec celle-ci qu'une *personne* (et un *être*, selon beaucoup de théologiens). Cette élévation, c'est la grâce » (p. 689). Ce perfectionnement, c'est « une divinisation ». Mais ce « perfectionnement qui adapte l'humanité [du Christ] à être celle de Dieu doit être... un perfectionnement qui l'adapte à être celle du Fils. Dans ce sens il doit être *filial* » (p. 690). Et le P. M. continue *(ibid.)* :

« L'union hypostatique est une relation envers le Fils et rien qu'envers le Fils. Le fondement réel de cette relation (qui n'existe que dans la nature humaine [assumée]) doit *être tel en celle-ci* qu'il fonde une relation au Fils et rien qu'au Fils : il faut donc qu'il soit *filial*.

L'union au Fils est le seul fait nouveau dans l'Incarnation, elle n'est réelle comme fait nouveau que dans ce fondement. Ce fondement est le perfectionnement nécessairement produit par l'union au Fils et pour l'union au Fils.

Il doit donc consister dans un certain changement qui ait rapport au Fils et qui, dans ce sens, soit *filial*.

« S. Jean ne dit-il pas... que l'humanité assumée par le Verbe est apparue resplendissante d'une gloire transcendante, et que cette gloire était celle que doit recevoir, d'un tel Père, un tel Fils, c'est-à-dire une gloire *filiale ?* » (p. 690) [5].

« Ce que peut être ce caractère *filial*, il est difficile de le dire avec précision ». Pourtant « le Fils en tant que Fils est, dans la Trinité, une relation subsistante, une relation au Père et à l'Esprit... Le caractère *filial* dans l'humanité assumée sera donc lui aussi tout entier d'ordre relatif et à concevoir comme relation : relation au Père et à l'Esprit... Aux relations qui constituent la Trinité, rien ne peut s'ajouter en aucune manière... Mais une de ces relations fait toute la subsistance d'une humanité, et cette humanité, en conséquence, est adaptée à ne faire avec elle qu'une seule personne. Cette humanité, de par cette union hypostatique, a donc les relations mêmes qu'a la seconde Personne... L'humanité sainte a, dans le Verbe, les relations [trinitaires] du Verbe... Elle les a par un changement qui est opéré en elle... Ce perfectionnement interne n'est pas sans analogie avec la qualité d'enfant adoptif qui... est donnée aux chrétiens ; il contient même en lui tout ce que comporte cette qualité, et de manière bien supérieure. Mais *il n'est pas une adoption, et c'est par essence qu'il ne l'est pas*. Son essence, en effet, c'est d'adapter cet homme qu'est le Christ à être le Fils de Dieu... ; c'est donc de faire qu'il ne soit pas adoptif » (p. 691-692).

« Le caractère *filial* dont il s'agit... résidera tout d'abord dans ce que la théologie appelle la grâce d'union... Mais puisque cette grâce d'union est le principe qui réclame et produit cette seconde grâce du Christ dont parle la théologie, qui est la grâce dans le sens ordinaire du mot, la grâce habituelle,... il faut que... cette grâce, pour être adaptée à la grâce d'union, soit *filiale* elle aussi [6]... La troisième grâce qui, selon la théologie, est dans le Christ : la grâce de chef, la grâce capitale,... n'est autre que la grâce habituelle... rendue suréminente et surabondante par la grâce d'union ». Elle est donc « *filiale* » elle encore. « Le Christ influera donc dans les chrétiens par une grâce essentiellement *filiale* » (p. 693). Ce sera l'adoption. Cette adoption, « en tant qu'elle indique, non une opération de Dieu [*ad extra*, qui serait commune aux trois personnes], mais une manière d'être qui fait participer à la filiation qui se trouve dans le Christ, a exclusivement dans ce Christ et par ce Christ, rapport exclusif avec la seconde personne [7]. — Ce n'est pas, nous le reconnaissons, ce que dit généralement la théologie ; mais ce n'est pas non plus opposé à ce qu'elle dit. Car, elle, quand elle traite de l'adoption, la considère d'habitude dans l'*opération qui la produit* et abstraction faite de toute incorporation dans le Christ. Ici on l'envisage dans l'*état qu'elle donne* et dans l'incorporation au Christ par lequel elle existe. *L'objet formel dont on parle n'étant pas le même, il n'y a pas lieu de s'inquiéter des divergences entre les formules* » (p. 700-701) [8].

[5] Ce raisonnement, y compris la citation de S. Jean, peuvent se lire déjà dans notre article de 1932. La concordance de pensée entre le P. M. et nous n'est que plus significative, si elle n'est pas de sa part une réminiscence.

[6] Sur ce point, le plus délicat et le plus neuf de nos aperçus de 1932, le P. Mersch est en plein accord avec nous, tant pour la doctrine que pour les expressions caractéristiques.

[7] Cette doctrine n'est pas exclusivement propre au P. Mersch. On la retrouve, parfois même en termes plus hardis, dans plusieurs auteurs récents qui étudient le « corps du Christ ». Dans son volume intitulé *Catholicisme* (Paris, 1938, p. 260), le P. de Lubac, S. J., parle de « la médiation du Christ, en qui toutes [les personnes] sont enveloppées à l'intérieur de la Trinité même » ; et ailleurs (p. 267) : « Nous ne sommes pleinement personnels qu'à l'intérieur de la Personne du Fils par laquelle et en laquelle nous avons part aux échanges de la vie Trinitaire. »

[8] Ici comme dans les citations précédentes, c'est nous qui soulignons.

Ces derniers mots nous serviront de conclusion. Ils donnent la clé des malentendus. Mais, venant d'une plume si autorisée, ils sont de nature à rassurer ceux qui, avec raison, placent au dessus de tout, dans leurs pensées et leur piété, le souci de la rectitude doctrinale.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Peut-on prendre comme *dirigeant* d'un mouvement d'Action catholique (v. g. d'une section de L. O. C.) un dirigeant ou même un simple adhérent d'un syndicat cégétiste, lequel se montre en même temps dans la paroisse un fervent et dévoué pratiquant ?

Beaucoup de confrères pensent que l'attitude et l'action sociales sont choses importantes, mais un certain nombre continuent à regarder la doctrine sociale comme une chose accessoire qui n'a rien à voir avec la vraie vie chrétienne.

R. — Question délicate, certes, mais dont l'intérêt doctrinal et pratique est trop évident pour qu'on y réponde d'un mot. Nous avons assez longuement traité de la C. G. T. (*Ami* 1936, p. 666 sq. ; 1937, p. 233 sq.) et de la L. O. C. (1937, p. 225 sq.) pour qu'il suffise de rappeler brièvement à des lecteurs avertis ce qu'ils savent déjà, et de compléter en faisant le point.

La C. G. T. n'a pas été directement et expressément condamnée par l'Eglise. Bien plus, il semblerait (et on l'a prétendu) que, placée sur le terrain professionnel, organisme représentatif des travailleurs et moyen de défense de leurs intérêts économiques, elle échappe par là-même à la juridiction spirituelle, en tant que strictement cantonnée dans le temporel.

Est-il besoin de dénoncer une fois de plus la dangereuse équivoque ? Il y a deux manières différentes et radicalement opposées de ne s'occuper que de l'économique et de se cantonner dans le temporel : l'une qui *subordonne* l'économique et le temporel au spirituel et à l'éternel ; l'autre qui en affirme au moins la *primauté*, quand elle ne va pas jusqu'à dénier toute réalité à ce qui ne s'y ramène pas. Cette seconde position est incontestablement celle de la C. G. T. Parmi ses inspirateurs et dirigeants, certains se proclament hautement « sans espérances illusoires vers une justice transcendantale » (A. Hodée), décidés même à « combattre toutes les religions, la religion d'Etat, la religion de la Patrie, comme la religion de Dieu » (L. Jouhaux). D'autres, qui nous tendent la main, s'imaginent nous faire une importante concession en déclarant qu'ils tiennent pour négligeable « l'opinion que se font les travailleurs sur l'existence ou la non-existence d'un paradis supra-terrestre, » pourvu qu'ils marchent ensemble à la conquête d'un paradis sur terre (M. Thorez). Ils ne trompent qu'eux-mêmes en nous prenant pour des sots.

Qu'ils le veuillent ou non, en adhérant à la C. G. T., l'ouvrier, l'employé, l'ingénieur chrétiens apporteraient leur concours à une activité dirigée contre les valeurs qu'ils tiennent pour les plus hautes ; et se situant dans un milieu matérialiste où l'on tient pour des dogmes indiscutables le primat de l'économie et le caractère inéluctable de la lutte

des classes, pour ne rien dire d'erreurs au moins aussi graves et qui débordent largement le domaine économique, ils mettraient en danger plus ou moins prochain, avec leur foi, leur vie chrétienne. A-t-on le droit de courir de tels risques ?

La réponse, nous la demanderons à la L. O. C. elle-même, puisque c'est elle qui est en cause. Et nous l'empruntons à un tout récent article d'une revue belge sur la *Ligue Ouvrière chrétienne de France*. L'activité de la C. G. T. s'exerçant sur le plan politique au moins autant qu'en matière économique, on saisira aisément la portée de ces textes :

« La L. O. C. évitera soigneusement toute compromission avec tous les organismes d'action politique. Significative à cet égard est la réponse du Secrétariat général à un délégué soulevant la question d'une collaboration occasionnelle, sur le plan neutre et pour des buts honnêtes, avec les communistes : « L'expérience apprend que les communistes, dans les cas de ce genre, ou se servent de nous et nous tirent à eux, ou alors, si l'affaire marche et si nous prenons de l'influence, ils la torpillent... pour monter autre chose. »

Dégagée de la politique, la L. O. C. entend l'être vis-à-vis des organismes professionnels, comme sont les syndicats, même chrétiens. Au cours du Conseil national, on spécifia que les locistes devaient être des *syndicalistes ardents*, et que les seuls syndicats en faveur desquels pouvait et devait s'exercer leur action étaient ceux de la C. F. T. C. (Confédération française des travailleurs chrétiens). Mais on précisa bien que la L. O. C., en tant que telle, devait apparaître nettement distinct des syndicats même chrétiens. Si la L. O. C. apparaît — notèrent en un parfait accord dirigeants nationaux et locaux — comme identifiée en fait avec la C. F. T. C., c'en est fait de son action de conquête. C'en est donc fait de la L. O. C. » (*Nouvelle Revue théologique*, janvier 1939, R. P. de Soignie).

En effet, nul n'a plus le droit d'ignorer que l'Action catholique (donc la L. O. C.) et l'action économico-sociale (donc les syndicats chrétiens) sont distinctes, encore qu'elles se doivent mutuelle et loyale collaboration. Et il est clair qu'un lociste en adhérant à la C. G. T. irait nettement à l'encontre des directives de son mouvement ; position détestable pour un dirigeant.

Mais alors comment peut-il se faire qu'un membre, qu'un dirigeant de syndicat cégétiste, soit en même temps catholique fervent et pratiquant, au point que puisse se poser à son sujet le problème qu'on nous soumet ?

Il faut voir d'abord pourquoi il est cégétiste. L'est-il devenu à la suite de ces pressions, allant parfois jusqu'à la contrainte physique ou morale, dont les exemples, si fréquents en 1936-37, ne sont pas rares encore aujourd'hui ? L'est-il parce qu'il n'existe pas d'autre syndicalisme dans la région et qu'il veut faire partie d'un syndicat ? L'est-il par préférence personnelle, comme il est arrivé à certains qui se faisaient forts d'exercer ainsi une heureuse influence sur la C. G. T., de la spiritualiser et de la christianiser ? — Il nous semble également nécessaire de tirer au clair la place que tient dans la C. G. T. le catholique dont il s'agit, les mots *adhérent* et même *dirigeant* pouvant s'appliquer à des situations fort diverses. — Enfin, autre est l'*à peu près* qu'on peut à la rigueur et *moyennant certaines précautions* tolérer dans un organisme, pour un temps, en période de préparation, et autre la constitution normale, appelée à durer, qui ne supporterait pas les mêmes tempéraments. Si quelqu'un objectait que cela fait bien des distinctions, nous répondrions, comme un jour Mgr d'Hulst, député, à un contradicteur : « Qui ne distingue pas confond ». Et parce qu'on ne peut nous demander d'examiner successivement toutes les hypothèses concrètes que permet de concevoir la combinaison de ces diverses données, voici quelques cas bien nets desquels il sera possible de rapprocher les autres.

1. On voit mal comment le catholique qui serait cégétiste par préférence personnelle, fût-il même simple adhérent, rien ne l'empêchant de passer à un syndicat chrétien, pourrait en même temps être mis à la tête d'une organisation d'Action catholique « L'Action catholique, tout en laissant aux œuvres sociales leur liberté d'action dans leur sphère technique, doit veiller à empêcher que rien n'apparaisse comme contraire aux enseignements de l'Eglise, soit dans les programmes des œuvres sociales, soit dans les méthodes d'action, soit dans les buts de ces mouvements. Ce rôle de vigilance incombe aux Evêques personnellement » (Guerry, *L'Action catholique*, p. 397). Il est trop clair que la C. G. T. n'a pas le moindre souci de soumettre au contrôle de l'Eglise ses objectifs, ses programmes et ses méthodes ; le catholique cégétiste serait donc inévitablement amené quelque jour à voir les consignes de son organisation syndicale en opposition avec ses devoirs de catholique. La plus élémentaire prudence oblige à prévenir un tel conflit, qui serait pour le moins aussi préjudiciable à un organisme d'Action catholique que douloureux pour son dirigeant. Certainement les autorités responsables refuseraient de courir un tel risque.

Mais s'il s'agissait seulement de *préparer les voies*, de réunir par exemple des catholiques encore isolés, peu actifs, et de lancer ainsi l'idée, qui se réaliserait ensuite avec le concours d'hommes libres de toutes attaches compromettantes ? Le pourrait-on faire en mettant à profit, par exemple, la situation personnelle d'un catholique cégétiste, d'ailleurs entouré de l'estime et de la sympathie générales ? — Nous pensons qu'il faudrait encore l'éviter, s'il s'agissait d'un propagandiste de la C. G. T., d'un homme dont, bon gré mal gré, l'activité se trouverait tout entière marquée du signe qu'il aurait lui-même imprimé sur la partie la plus en vue. — Nous serions moins affirmatifs dans le cas d'un simple adhérent ou même dirigeant qui ne serait pas un propagandiste, un trésorier de syndicat par exemple. Qu'on nous entende bien : les situations sont si dissemblables, à ce point dépendantes des conditions locales, qu'il est impossible de donner une réponse valable partout. Pour ne prendre qu'un exemple, quelle différence entre un village où tout le monde se connaît, et une ville importante, et Paris ! Mais il nous semble qu'en ce dernier cas, on pourrait raisonnablement en référer aux autorités compétentes, c'est-à-dire aux responsables du mouvement d'*Action Catholique* dont il s'agirait, et à la hiérarchie. Peut-être même y aurait-il là un moyen détourné d'amener le catholique cégétiste à reconsidérer, comme on dirait aujourd'hui, sa propre situation pour arriver à une meilleure intelligence de ses devoirs de travailleur chrétien. Autant il est à déconseiller aux faibles de

fréquenter ceux qui pourraient les pervertir, autant cette fréquentation est à recommander aux chrétiens sérieusement préparés pour qui elle est moyen d'apostolat.

2. Autre et plus facile est le cas du cégétiste malgré lui, par contrainte ou faute de mieux. De lui, le prosélytisme dangereux n'est pas à craindre ; tout au plus peut-être quelque commencement de déformation, conséquence de l'influence subie, même à son corps défendant. S'il est vraiment toujours contre son gré dans la C. G. T., bien loin d'y entraîner autrui il sera trop heureux de contribuer au lancement d'un mouvement d'Action catholique, grâce auquel, sans doute, il pourra recouvrer sa pleine liberté et en user en catholique. Cependant, là encore, ne serait-ce que par raison d'opportunité et pour prévenir des incidents regrettables, il semble préférable que les responsables en soient avisés. Ne seraient-ils pas fondés à se plaindre qu'on les mit, alors seulement, en face du fait accompli ?

Nous serions étonnés si l'on ne nous taxait pas, ici de timidité et là de hardiesse. Peut-être même cela suffirait-il à notre justification. Voici pourtant quelques explications complémentaires.

On pourrait être tenté de penser que la C. G. T. n'est plus aussi dangereuse aujourd'hui qu'il y a un an. Telle n'est pas du tout notre pensée. Sans doute, ses divisions intérieures, la résistance de la grande masse des ouvriers français à l'emprise communiste qui s'y faisait si durement sentir, l'échec piteux de la tentative de grève générale le 30 novembre, et l'expulsion des chefs cégétistes des hautes situations officielles où l'on avait eu l'imprudence de les admettre, tout cela a déterminé une crise qui a permis à nombre de syndiqués et même de syndicats de s'affranchir. Et puis, aux périodes de fièvre succède toujours un temps de lassitude durant lequel les effectifs syndicaux fondent comme neige au soleil. Mais moins malfaisante *en fait* parce que les circonstances lui sont moins favorables, l'organisation est-elle moins dangereuse ? Les cadres subsistent où pourraient affluer de nouveau les recrues si on ne s'appliquait pas à modifier la situation plus profondément, principalement en favorisant le progrès du syndicalisme chrétien, le seul adversaire vraiment sérieux opposé à la C. G. T. Les dernières élections prud'homales ont marqué une avance très nette et la C. F. T. C. occupera d'autre part cinq nouveaux sièges au Conseil national économique. Qu'on ne l'oublie pas : on ne détruit effectivement que ce que l'on a remplacé.

Quant au reproche qu'on pourrait, d'un autre côté, nous adresser, d'avoir été trop généreux pour les catholiques cégétistes, nous pensons à telle ville de moyenne importance où existe le syndicalisme chrétien, où cependant les cheminots sont tous cégétistes, y compris d'excellents chrétiens, qui, quand on leur représente l'inconséquence et le danger de leur position, se contentent de répondre, embarrassés : « Oui, bien sûr... ; pourtant, la C. G. T.... » Qui sait s'il ne suffirait pas de les lancer en L. O. C. pour vaincre les dernières hésitations ? Or là aussi l'impulsion est donnée. Au cours de l'année 1938, la L. O. C. a vu passer le nombre de ses sections de 510 à 790, le nombre des familles qu'elle atteint et influence, de 22.000 à 35.000. L'hebdomadaire du mouvement, *Monde Ouvrier*, va doubler le cap des 50.000 exemplaires et le dernier n° de Noël a pénétré dans 68.000 familles du milieu populaire. L'examen des chiffres relatifs aux journées régionales d'études, aux journées de cadres, etc., serait aussi impressionnant, et d'autant plus que le caractère spécifiquement familial du mouvement soulevait quantité de problèmes absolument nouveaux, pour lesquels il a fallu trouver des solutions tout à fait inédites. Et n'est-ce donc rien que l'apparition d'une vraie mystique familiale dans la classe ouvrière, si touchée par les propagandes contraires ? (cf. *Ami* du 19 janvier, p. 41 sq.). Combien déjà de « bébés locistes » (traduisez : qui n'auraient pas vu le jour sans la L. O. C.) ! Aussi la revue belge que nous avons citée déjà n'hésite-t-elle pas à saluer dans la L. O. C. de France « une grande espérance » :

« Espérance pour la classe ouvrière de France et d'ailleurs. La mystique lociste, on peut le croire, débordera les frontières, comme jadis celle de la J. O. C. a débordé les frontières de la Belgique, son pays d'origine.

Espérance pour la France, car, comme le dit M. Le Cour Grandmaison, les foyers locistes sont à l'œuvre pour refaire une France chrétienne.

Espérance pour l'Eglise qui, à cause de la L. O. C., *voit l'avenir avec plus de confiance.*

Locistes et Jocistes, tels les antiques bâtisseurs de cathédrales, *collaborent à la construction de la cité.* »

Et nous n'oublions pas, bien sûr, que c'est de la C. G. T. qu'il s'agissait en cette consultation.

Q. — Dans l'*Ami* du 6 octobre, p. 607, il est répondu à un point de doctrine touché par le P. Deman, O. P. Je ne suis qu'un simple laïc, désireux de m'instruire, et je formule quelques demandes d'éclaircissements.

1° Si un acte d'amour de Dieu par dessus tout suppose nécessairement la grâce sanctifiante, en d'autres termes, la justification, comment peut-on dire que, pour les adultes qui sont dans l'impossibilité de recevoir le baptême d'eau, celui-ci peut être remplacé par un acte de charité parfaite et par conséquent cette charité parfaite, loin de *supposer* la grâce sanctifiante, la *confère* tout comme le baptême ?

2° Mais si un acte de charité parfaite peut être produit sans la grâce sanctifiante, que devient le rôle de celle-ci dans notre salut et notre sanctification ? N'y aurait-il pas lieu de distinguer entre l' « acte de charité » et « l'exercice de la charité » ;entre la « faculté d'aimer Dieu » et « vouloir le servir » ? C'est le « vouloir servir Dieu » qui témoignerait de cet amour parfait. Dans ce cas, l'on pourrait faire un acte d'amour sans le secours de la grâce sanctifiante ; mais la grâce sanctifiante serait nécessaire pour faire des œuvres conformes à cet amour.

3° Mais alors, puisqu'on peut se sauver et obtenir la grâce sanctifiante par un acte de charité parfaite, et que par ailleurs on ne peut rien faire dans l'ordre du salut sans un secours surnaturel, n'y a-t-il pas lieu de penser que Dieu nous accorde son secours avant la justification, mais d'une façon différente ? Je distinguerais donc entre l' « appel de Dieu » et le « don de Dieu », entre l' « attraction » que Dieu peut exercer sur une âme d'adulte avant le baptême et le « don » qu'il fait de lui-même à cette âme une fois baptisée, don que nous sommes convenus d'appeler « grâce habituelle ou sanctifiante » : « Nul ne vient à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (Jo., VI, 44). Et : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et mon Père l'aimera ; nous viendrons à lui et ferons chez lui notre demeure » (Jo., XIV, 23).

4° Je distingue l'appel *extérieur* et l'appel *intérieur*.

Extérieurement, Dieu nous appelle par ses œuvres qui publient sa grandeur et son existence, par sa doctrine que nous nous assimilons soit en lisant soit en écoutant les enseignements qui nous sont donnés.

Intérieurement, il nous fait voir qu'il n'y a que lui qui soit capable de telles œuvres et que sa doctrine est la seule vraie. (Je parle toujours, évidemment, de l'adulte qui n'est pas baptisé ; en parlant de l'action intérieure de Dieu, je tiens compte de sa présence comme créateur, comme être nécessaire).

Est-ce que cela ne constitue pas aussi un secours surnaturel et qui précède nécessairement un acte d'amour parfait de Dieu ? Tant il est vrai qu'on peut aimer Dieu dans la mesure où on le connaît, et qu'on peut le connaître dans la mesure où il se manifeste à nous.

Dès lors ne peut-on pas conclure de toutes ces réflexions qu'un premier acte parfait d'amour de Dieu ne suppose pas nécessairement la grâce sanctifiante, mais au moins un secours particulier de Dieu que j'appellerais « grâce salvatrice », en d'autres termes « l'appel », « l'attraction » de Dieu ?

R. — Voilà un laïc versé dans la théologie d'une façon qui ferait envie à plus d'un ecclésiastique. Sa question est posée à l'occasion de la consultation qu'avait motivée l'article du P. Deman, mais elle ne vise nullement l'idée émise dans cet article : la possibilité d'un acte *naturel* d'amour de Dieu par dessus toute chose.

C'est la doctrine thomiste qui est ici discutée par le consultant. Pour que l'âme puisse produire un acte parfait d'amour, les thomistes « exigent une grâce surnaturelle *et même la grâce sanctifiante* ». La nécessité de la grâce sanctifiante pour produire dans l'âme la grâce sanctifiante, voilà le point en litige.

La thèse qu'on nous soumet est connue : elle est en honneur dans toute une école theologique qui ne s'inspire ici que vaguement de S. Thomas, mais dont il convient, avant tout, de reconnaître la parfaite orthodoxie. La plus simple réponse que nous puissions donner est de transcrire ici la thèse XVII du traité *De Gratia Christi* du cardinal Billot : nous y ajouterons les divisions et les sous-titres utiles pour une meilleure intelligence de l'exposé du grand théologien.

Thèse XVII. — « *Quatre éléments constituent la substance de la justification* ex opere operantis *de l'impie. Bien qu'ils existent simultanément dans le même et indivisible instant, cependant ils présentent entre eux un certain ordre de nature. Tout d'abord, c'est l'infusion de la grâce habituelle comme principe de la disposition dernière à l'obtention de la justice et à l'exclusion de la faute. Ensuite, le mouvement du libre arbitre vers Dieu par la charité. En troisième lieu, le mouvement du libre arbitre contre le péché par la contrition. Enfin, quatrièmement l'obtention de la grâce précisément en tant qu'elle justifie et confère formellement la rémission des péchés.*

1° *Position du problème.* — Il est ici question de la seule justification *ex opere operantis :* celle, comme on le sait, qui ne s'opère point par la vertu du sacrement reçu réellement et actuellement... Les sacrements, à vrai dire, sont surajoutés accidentellement à l'économie surnaturelle *absolument* considérée : à la sanctification surnaturelle, il n'y a, en effet, rien autre chose d'*essentiellement* requis que l'action divine, et la grâce, et la coopération du libre arbitre. La présente question concerne donc l'ordre de la justification considérée uniquement selon la nature des choses : on n'y envisage que le processus régulier du passage de l'état de péché à l'état de grâce, indépendamment donc de toute intervention d'un moyen d'institution positive, causant instrumentalement la grâce et apportant ainsi une réelle suppléance aux conditions qui pourraient être par ailleurs exigées.

Les théologiens sont d'accord pour affirmer que la disposition dernière requise par la nature même des choses dans cette justification est l'acte de charité ou de contrition parfaites... Mais reste une question controversée : ce mouvement du libre arbitre qui constitue précisément la charité ou la contrition parfaites est-il un élément substantiel de la justification, oui ou non ? Et la solution de ce problème dépend de cette autre question : ce même mouvement provient-il de la *seule grâce actuelle* comme les autres mouvements qui précèdent chronologiquement la justification, par exemple les mouvements de foi, de crainte, d'espérance, de pénitence, énumérés par le concile de Trente au ch. VI *De justificatione ;* ou bien provient-il plutôt *de la grâce habituelle*, de cette même grâce, dis-je, par laquelle s'accomplit la justification ? [1]

S'il faut adopter la première hypothèse, le mouvement du libre arbitre, ultime disposition à la grâce, reste encore au seuil de la justification. Mais, dans la deuxième hypothèse, ce mouvement est intégré dans la substance même du changement qui fait de l'impie un juste et qui, éliminant la souillure du péché, confère à l'âme l'adaptation à la perfection de la grâce justifiante. Les théologiens sont ici fort divisés. Les uns, à la suite de S. Bonaventure *(In IV Sent.*, dist. 17, p. 1, a. 2, q. 2, ad 1) et de Suarez *(De justificatione*, l. VIII, c. 12), s'attachent au premier sentiment. Mais d'autres, parmi lesquels Cajétan, Valencia, Vasquez, à la suite de S. Thomas (Ia IIæ, q. 113, a. 6 ; *De veritate*, q. 28, a. 8 ; et *In IV Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 4), tiennent l'autre opinion.

2° *Thèse de Suarez.* — Suarez invoque deux arguments principaux : l'un de raison intrinsèque, l'autre d'autorité, s'appuyant sur le concile de Trente.

a) Voici l'*argument de raison :* « La première grâce habituelle et l' « habitus » de la charité sont infusés à l'homme *parce qu*'il est contrit, c'est-à-dire *parce que* de tout son cœur il se convertit vers Dieu dans un acte d'amour par-dessus toutes choses. Une telle contrition, un tel acte d'amour ne saurait donc provenir de l'habitus lui-même de la grâce ou de la charité comme de son principe élicitif immédiat. Car, s'il en était ainsi, c'est-à-dire si la contrition parfaite procédait immédiatement de l'habitus de la grâce, il s'ensuivrait que cette proposition causale serait vraie : l' « habitus » de la grâce est infusé à l'homme *pour qu*'il soit contrit, ce qui est en opposition avec la première proposition causale : l' « habitus » de la grâce est infusé à l'homme *parce qu*'il est contrit. »

b) Confirmation par l'*autorité du concile de Trente.* Dans la session VI, ch. 7, « le concile s'exprime ainsi : *Cette disposition ou préparation* est suivie *de la justification elle-même.* Mais la justification est réalisée par l'infusion des habitus... Donc, si la justification *suit* la disposition, l'infusion de l'habitus suit pareillement la même disposition. Donc la disposition précède [l'infusion de

[1] On le voit, c'est bien la question telle que nous l'avons posée : la nécessité de la grâce sanctifiante pour produire la grâce sanctifiante.

l'habitus] dans la réalisation de la justification, tout au moins selon l'ordre de nature ; elle précède donc comme véritable cause. Donc enfin, il reste vrai d'affirmer que Dieu infuse au pécheur les habitus (de la grâce et de la charité) *parce qu'*il est suffisamment disposé, c'est-à-dire parce qu'il est contrit. »

3° *Thèse de S. Thomas.* — Malgré ces raisons, l'opinion de S. Thomas doit être retenue : elle est, semble-t-il, appuyée sur de solides arguments.

a) En effet, le caractère propre de la justification *ex opere operantis* réside précisément en ce que l'action justifiante de Dieu obtient son effet *par le moyen* du mouvement du libre arbitre. Cette justification ne se distingue pas de la justification *ex opere operato* parce qu'elle comporterait un simple consentement antérieur ou concomitant du libre arbitre à la justification opérée par Dieu : un tel consentement antérieur et au moins habituellement concomitant est tout à fait requis même dans la justification sacramentelle, car Dieu ne saurait justifier un adulte qui ne le voudrait pas. L'axiome est universellement vrai : Dieu qui nous a créés sans nous ne nous justifiera pas sans nous. Mais la différence entre l'une et l'autre justification réside en ceci : dans l'une *(ex opere operantis)*, le mouvement du libre arbitre est le mouvement même qui transfère le pécheur à l'état de justice ; dans l'autre, il n'apparaît que comme condition [préalable] enlevant l'obstacle à la justification. Or l'on ne saurait concevoir que le mouvement du libre arbitre, acte de charité ou de contrition, soit le mouvement même faisant passer l'homme de l'état de péché à l'état de justice, sinon parce que ce mouvement a pour origine immédiate la grâce sanctifiante, dont l'infusion constitue *originellement* l'action justificative.

b) En second lieu, de l'aveu de tous, l'acte de contrition et l'infusion de la grâce sont simultanés. Si donc l'acte de contrition avait pour origine immédiate la seule grâce actuelle et non la grâce habituelle, il faudrait faire simultanément coexister une double élévation de la même puissance, une élévation habituelle et une élévation transitoire : ce qui est impossible, vu que l'élévation transitoire, qui d'ailleurs est contenue dans la grâce actuelle, n'existe et ne peut exister qu'en l'absence de l'élévation habituelle, dont elle supplée l'absence En conséquence, par le fait qu'en un même et indivisible instant est émis l'acte de contrition et est infusée la grâce, il est nécessaire que cet acte procède de l' « habitus » infus.

c) Dernière confirmation. Personne ne nie que ce même acte de contrition parfaite soit méritoire de la vie éternelle c'est même là un point de doctrine qui rallie le suffrage de tous les théologiens. Mais il n'y a et il ne peut y avoir aucun acte méritoire qui ne procède de la grâce habituelle. C'est l'enseignement de S. Thomas dans la question du mérite, enseignement qu'il amorce à la question 112, a. 2, ad 1 : « Il y a une préparation à la grâce qui s'accomplit en même temps que l'infusion même de la grâce Cette préparation, qui est bien une opération, est certes méritoire, mais non pas de la grâce puisqu'on l'a déjà ; ce qu'elle mérite, c'est une gloire qu'on ne possède pas encore Par ailleurs il y a une autre préparation, imparfaite celle-là, qui parfois précède le don de la grâce qui nous rend agréables à Dieu, et qui cependant suppose la motion divine Mais cette préparation ne suffit pas pour le mérite, parce que l'homme n'est pas encore justifié par la grâce et qu'il ne peut y avoir de mérite sans la grâce, comme on le verra plus loin. » (Trad. du P. Mulard, O. P.).

4° *Objections à la thèse thomiste et réponses.* — Et maintenant comment un acte de contrition peut-il *procéder effectivement* de la grâce même vis-à-vis de laquelle il constitue une *disposition ultime* ? Comment peut-il unir en lui et la raison de disposition qui *précède* la justification dans l'ordre de la causalité, et celle d'œuvre méritoire qui, dans le même ordre, *suit* la justification ? Problème, au premier aspect, difficile à résoudre. Car si la contrition procède effectivement de la grâce habituelle, cette proposition sera vraie . l'acte de contrition est émis parce que la grâce est infusée. Et si la contrition est la disposition ultime à la grâce habituelle, cette autre proposition sera vraie : la grâce est infusée parce que l'acte de contrition est émis. Il est impossible d'admettre simultanément, sans faire un cercle vicieux, la vérité de ces deux assertions. Et donc il faudrait abandonner la doctrine de S. Thomas.

Il vaudrait mieux dire cependant que l'argument ne saurait valoir, ainsi présenté. En effet, dans le cas présent, il y aurait cercle vicieux par rapport à la double causalité, si la mutuelle relation de cause à effet et d'effet à cause existait selon un seul et identique genre de causalité ; mais non pas si cette mutuelle relation existe en des genres divers de causalité, par exemple, causalité *efficiente* d'une part, causalité *matérielle* ou *dispositive* d'autre part. (Dominique) Soto éclaire cette doctrine d'un exemple bien choisi, celui du vent qui ouvre la fenêtre, et qui, en ouvrant la fenêtre, pénètre dans la salle L'entrée du vent est la cause efficiente qui ouvre la fenêtre ; et la fenêtre en s'ouvrant permet au vent d'entrer. Si l'on considère l'ordre de la causalité efficiente, la fenêtre est ouverte parce que le vent pénètre ; si l'on considère l'ordre de la causalité dispositive, le vent pénètre parce que la fenêtre est ouverte Sous le premier aspect, l'entrée du vent a une priorité de nature sur l'ouverture de la fenêtre ; sous le second aspect, c'est l'ouverture de la fenêtre qui a la priorité sur l'entrée du vent. Il en est de même dans le cas présent, où l'on peut comparer l'infusion de la grâce à l'entrée du vent, et la production de l'acte de contrition à l'ouverture de la fenêtre... »

Après avoir rapporté un texte de Valencia commentant le même exemple, Billot continue :

« On le comprendra mieux encore si l'on veut distinguer, dans le même instant réel indivisible, un double instant de raison et une double formalité correspondante, à la fois dans la grâce qui est infusée et dans l'acte de contrition qui est émis. Dans le premier instant de raison, la grâce habituelle doit être envisagée *dans son infusion, en tant que par elle l'âme est mue et élevée par Dieu*, et c'est là la grâce OPÉRANTE, principe de l'acte de contrition envisagé lui-même comme disposition ultime à la justification. Dans le second instant, cette même grâce habituelle doit être considérée *dans son acquisition, en tant qu'elle informe déjà l'âme et qu'elle devient vertu possédée en propre par elle*, et c'est là la grâce COOPÉRANTE, principe de l'acte de contrition envisagé lui-même comme acte méritoire

Ainsi donc, si nous prenons l'acte de contrition

précisément en tant qu'il est disposition ultime [à la justification], il procède de l'habitus infus de charité considéré non pas encore comme habitus informant l'âme, et mis à la disposition de la volonté, mais plutôt comme tenant lieu tout d'abord d'une simple motion qui serait d'ailleurs accordée s'il ne fallait pas que l'ultime disposition coexiste simultanément à l'infusion de la forme Tout au contraire, l'acte de contrition, en tant qu'il est méritoire, procède de l'habitus [de la grâce et de la charité] considéré cette fois comme déjà possédé par l'âme, inhérent à elle et l'informant Ce n'est donc pas selon la même formalité que la grâce est dite *précéder* l'acte de contrition quand elle est infusée et *suivre* le même acte quand elle est acquise et possédée ; et pareillement que l'acte de contrition est dit antérieur à la grâce, quand il est envisagé comme disposition, et qu'en tant qu'œuvre méritoire il lui est dit postérieur... Antérieur, dans la ligne de la causalité matérielle, postérieur dans la ligne de la causalité efficiente. Et c'est ainsi qu'il ne reste plus aucune véritable difficulté.

5° *Réfutation des arguments de Suarez.* — La réponse au premier argument de Suarez est donnée dans ce qui précède.

Quant à l'argument tiré de l'autorité du concile de Trente, deux observations seront suffisantes, bien qu'il serait possible de faire d'autres considérations.

a) Même s'il fallait entendre *cette disposition ou préparation* qu'au témoignage du concile *suit la justification elle-même,* de la disposition ou préparation ultime, aucune conclusion ne s'en suivrait. Nous ne refusons pas d'admettre que la contrition comme disposition précède, dans l'ordre de la cause matérielle, l'acquisition de la grâce par laquelle s'achève la justification. Nous reconnaissons pareillement que la grâce infuse que nous affirmons précéder la contrition dans l'ordre de la cause efficiente, n'est pas encore la grâce considérée précisément en tant que formellemnet nous sanctifiant et nous justifiant, mais qu'elle ne fait encore, dans cette première considération de son être, que jouer le rôle de l'élévation transitoire qui se produit en d'autres circonstances. De toute façon donc, qui affirme que la justification suit la disposition ou la préparation ne contredit en rien notre présente assertion. Telle est la première observation.

b) Et voici la seconde, bien plus efficace pour détruire l'objection. Cette « disposition » dont le concile parle au début du chapitre septième, c'est la disposition — le pronom démonstratif *hanc* le fait voir avec évidence — dont il a été question dans le précédent chapitre VI. Mais cette disposition n'était pas la disposition ultime de la charité ou de la contrition parfaite, puisque le « commencement de l'amour » y est nommé avec les mouvements de foi, de crainte, d'espérance et de pénitence. Ce « commencement de l'amour », les adversaires eux-mêmes l'entendent non de l'amour parfait, mais de la volonté ou du désir de la conversion, où se trouve déjà un certain amour de la justice à recouvrer, et par conséquent de Dieu, source de la justice. Qu'une telle préparation puisse être séparée de la justification et même la précéder dans le temps, c'est la doctrine admise constamment et sans note discordante. D'où il suit que l'argument tiré du concile de Trente repose sur une fausse supposition.

6° *Conclusion.* — Il n'existe aucune raison de délaisser l'ordre de la justification, tel qu'il est décrit par S. Thomas dans le texte suivant (Ia IIæ, q. 113, a. 8 : *L'infusion de la grâce est-elle, dans l'ordre de nature, la première des conditions requises pour la justification de l'impie ?) :*

« Les quatre conditions requises pour la justification de l'impie et que nous avons déterminées se réalisent en même temps, puisque, ainsi qu'il a été démontré, la justification de l'impie ne s'opère pas par des degrés successifs. Mais, suivant l'ordre de nature, il y a antériorité de l'une sur l'autre. De ce point de vue, la première est l'infusion de la grâce ; la seconde est le mouvement du libre arbitre vers Dieu ; la troisième, le mouvement du libre arbitre contre le péché ; la quatrième enfin, la rémission du péché La raison en est que, dans tout mouvement, de soi, ce qui est premier, c'est l'action du moteur lui-même ; puis vient la disposition de la matière ou le mouvement du mobile et, en dernier, la fin ou le terme du mouvement, auquel tend l'action du moteur. La motion même de Dieu, considérée comme moteur, c'est, nous l'avons montré, l'infusion de la grâce ; le mouvement ou la disposition du mobile, c'est le double mouvement du libre arbitre ; le terme ou la fin de ce mouvement, c'est, nous l'avons également établi, la rémission du péché. Voilà pourquoi, d'après l'ordre de nature, dans la justification de l'impie, nous avons, en 1er lieu, l'infusion de la grâce ; — en 2e lieu, le mouvement du libre arbitre vers Dieu . — en 3e lieu, le mouvement du libre arbitre contre le péché (car c'est parce que le péché va contre Dieu que celui qui est justifié le déteste et donc le mouvement du libre arbitre vers Dieu précède de soi le mouvement du libre arbitre contre le péché, puisqu'il en est la cause et la raison) ; — en 4e lieu enfin, la rémission du péché qui est, comme nous l'avons dit, la fin à laquelle est ordonnée cette transformation » (Trad. Mulard).

* *

Cette doctrine rappelée, il est facile de répondre aux questions ou suggestions de notre savant correspondant.

1° La charité parfaite suppose, comme cause *efficiente,* la grâce sanctifiante considérée comme opérante ; comme *disposition,* elle appelle et produit la même grâce sanctifiante considérée comme coopérante et principe du mérite.

2° Il est impossible, d'après S. Thomas, de faire un acte d'amour sans la grâce sanctifiante ; mais cette grâce, une fois possédée, nous fait mériter un accroissement de charité par des œuvres conformes à l'amour divin On peut distinguer, certes, entre l'acte de charité initial et les différentes manifestations subséquentes de la charité ; mais l'acte de charité initial est déjà lui-même un exercice de la vertu de charité On ne peut le mériter ; mais il est déjà lui-même méritoire de la vie éternelle. L'acte de charité d'ailleurs n'est pas « la faculté d'aimer Dieu » : s'il fallait trouver dans la charité l'équivalent de la faculté d'aimer Dieu, ce serait, certes, dans la *vertu* infuse de charité.

Il est bien exact enfin que « vouloir servir » Dieu est un témoignage qu'on l'aime : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements » (Jo., XIV, 15). Mais cela ne fait pas que l'acte de charité puisse primordialement être réalisé sans la grâce sanctifiante.

3° Bien évidemment Dieu nous accorde de multiples secours avant la justification, et de façons très différentes. Ce sont les grâces, plus ou moins lointainement suffisantes, et préparatoires à la justification. On peut très bien les dénommer « l'appel de Dieu ». Si l'homme pécheur y répond avec fidélité, ces grâces l'amèneront à la grâce de la justification, que l'on peut très bien encore appeler « le don de Dieu. »

4° Nous concédons la distinction entre l'appel extérieur et l'appel intérieur ; mais une fois encore, la question de la nécessité de la grâce sanctifiante pour l'acte parfait d'amour de Dieu est hors de cette perspective. Avec S. Thomas, contre Suarez, nous maintenons la nécessité de cette grâce pour cet acte.

Q. — En repassant ces jours derniers ma théologie en vue de préparer quelques prônes sur la grâce, j'ai été arrêté par une difficulté que je n'ai pu résoudre. Voici.

Il est incontestable que : 1° l'homme déchu *ne peut, sans le secours de la grâce, rien faire qui le dispose à la justification ;* — 2° l'homme déchu *peut et doit, avec le secours de la grâce, se disposer à la justification ;* — 3° les actes qui le disposeront à la justification sont : *la foi, l'espérance en Dieu, l'amour de Dieu,* la crainte de Dieu, la haine du péché, le propos de vie nouvelle, le désir du baptême et de la pénitence ; — 4° les vertus surnaturelles *infunduntur in justificatione.*

Donc, d'une part les vertus surnaturelles *infunduntur in justificatione,* et d'autre part elles sont nécessaires pour disposer à la justification, et par conséquent elles doivent lui être antérieures.

Comment concilier cela ? Je ne le vois pas.

R. — La conciliation est très facile. Les actes qui disposent à la justification sont : la foi, l'espérance, *un commencement* d'amour de Dieu (nous rectifions ainsi l'assertion inexacte de notre consultant), la crainte de Dieu, la haine du péché, le propos d'une vie nouvelle, le désir du baptême et de la pénitence. Mettez encore *etc.*, si vous voulez.

La consultation précédente aura ouvert les voies à la présente réponse.

Nous pouvons faire deux suppositions : ou bien il s'agit de la justification *sacramentelle ex opere operato,* ou bien il s'agit de la justification *extrasacramentelle ex opere operantis.*

1° *Justification sacramentelle.* — Les actes qui y disposent ne sont pas nécessairement des actes émanant des *vertus* de foi, d'espérance, de charité. Ce sont des actes émis sous l'influence et avec l'aide *de la grâce actuelle*. Et dans ce cas, la question de l'antériorité des vertus par rapport à la justification ne se pose pas. Qu'il s'agisse bien de la grâce *actuelle* dans la préparation à la justification par les actes dont parle notre correspondant, cela résulte avec évidence, comme nous le disions dans la consultation précédente avec le cardinal Billot, de la simple lecture du chap. VI du décret tridentin sur la justification :

« Ils (les pécheurs) se disposent à la justice en ce sens que, *excités et aidés par la divine grâce,* ils conçoivent la foi par l'ouïe et se tournent librement vers Dieu ; qu'ils croient aux vérités et aux promesses révélées par Dieu, à celle-ci surtout que l'impie est justifié « par la grâce de Dieu au moyen de la rédemption qui est dans le Christ Jésus » ; que, se reconnaissant pécheurs, de la crainte de la divine justice qui les frappe utilement, ils en viennent à considérer la miséricorde de Dieu et s'élèvent à l'espérance, ont confiance que Dieu leur sera propice à cause du Christ et *commencent à l'aimer* comme source de toute justice, que, par conséquent, ils se retournent contre leurs péchés dans une sorte de sentiment de haine et de détestation, c'est-à-dire par cette pénitence, qu'il faut faire aavnt le baptême, et qu'enfin ils se proposent de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements divins. » (D.-B., n. 798).

Qu'on veuille bien remarquer que le décret est fait en vue de l'infidèle qui se dispose à la justification sacramentelle par le baptême. Mais les conditions énumérées pour la préparation à cette justification valent également pour le sacrement de pénitence, car « le mouvement de contrition a été de tous temps nécessaire pour demander le pardon des péchés et, *dans l'homme tombé après le baptême,* il est encore une préparation à la rémission des péchés, s'il s'accompagne de la confiance en la divine miséricorde et du désir de remplir toutes les autres conditions nécessaires à la bonne réception de ce sacrement » (Session XIV, *De pœnitentia,* ch. IV ; D.-B., n. 897).

S'il fallait apporter un argument sans réplique pour montrer que le concile a entendu parler ici d'actes émis sous l'influence de la seule grâce actuelle, il suffirait de recourir aux Actes du Concile. C'est Séripandi, le Général des Augustins, qui avait préparé le projet du texte. Le participe *credentes* a été précisément substitué à *per fidem,* qu'avait d'abord choisi Séripandi, pour ne pas préjuger de l'existence des vertus infuses [1].

Cela dit, il faut réserver le cas de l'intervention des vertus elles-mêmes, au cas où le sujet serait déjà en état de grâce avant de recevoir soit le baptême, soit le sacrement de pénitence, ou même simplement au cas où le chrétien pécheur aurait conservé les vertus informes de foi et d'espérance. Les vertus seraient alors antérieures à leur propre accroissement dans une nouvelle justification ou une justification plus parfaite.

2° *Justification extrasacramentelle.* — C'est le cas qui vient d'être examiné dans la consultation précédente. Il suffit de s'y reporter.

Q. — Le supplice du sens enduré en enfer consiste dans le *feu* qui ne s'éteint pas et dans le *ver* qui ne meurt pas. Ce *ver* est-il réel ?

R. — La question de la nature du *ver qui ne meurt pas* a toujours préoccupé les exegètes et les théologiens.

L'opinion qui a été de tout temps la plus commune nie le réalisme du susdit ver. Quelques commentateurs cependant l'ont admise ; citons Tirin, dans son *Commentaire sur Judith,* c. XVI (Turin, 1882, t. II, p. 597) ; Serarius, sur *Judith,* c. XVI (voir Migne, *Cursus S. Scripturæ,* t. XII, col. 1239-1248) ; Corneille de la Pierre, *In Isaiam,* c. LXVI (Paris, 1863, p. 767). Ces commentateurs invoquent l'autorité de plusieurs Pères ; S. Basile, S. Chrysostome, S. Jérôme, S. Augustin, Théophylacte, Maldonat, etc. Les autorités invoquées sont discutables et les textes n'ont pas le sens qu'on leur attribue. Un exemple : S. Augustin, dans la *Cité de Dieu,* liv. XXI, c. IX *(P. L.,* XLI, 23), rapporte trois opinions touchant le « ver » rapproché du « feu » : réalisme du feu et du ver de l'enfer ; symbolisme des deux ; réalisme du feu et symbo-

[1] Cf. A. Michel, *Les décrets du concile de Trente,* p. 90.

lisme du ver. La première est possible au moyen d'un miracle ; quelques textes lui sont favorables ; mais on peut adopter aussi la troisième opinion : « Que chacun choisisse donc l'opinion qui lui plaît, attribuant le feu au corps, le ver à l'âme, celui-là entendu dans un sens de réalité, l'autre dans un sens symbolique ; ou bien appliquant feu et ver en toute propriété au corps ». En tous cas, la seconde opinion est à rejeter. Toutefois S. Augustin indique sa préférence pour la 3e : mieux vaut entendre dans un sens réaliste l'un et l'autre comme châtiment du corps. « *Ego tamen facilius est (sic) ut ad corpus dicam utrumque pertinere quam neutrum.* »

Quatre textes de l'Ecriture parlent de vers dans l'enfer : Is., LXVI, 24 ; Judith, XVI, 21 ; Eccli., VII, 19 ; Mc., IX, 45 et s., ce dernier texte étant de toute évidence *une citation de l'Ancien Testament.*

Dans Judith et dans Isaïe, il ne s'agit que d'une comparaison : « les ennemis de Dieu seront comme une armée de vaincus, de tués, pourrissant ou brûlés sur le champ de bataille et pour toujours » ; on ne peut établir par ces textes la réalité des vers qui tourmenteraient les damnés, pas plus que par eux seuls le réalisme du feu de l'enfer. Pour repousser l'existence réelle des vers en enfer, voici comment raisonne S. Thomas : « Après le jour du jugement il n'y aura plus dans le monde renouvelé ni animal, ni corps mixte, à l'exception du corps de l'homme,... et il ne doit plus y avoir après ce temps ni génération, ni corruption. Par conséquent, ce qu'on attribue aux damnés ne doit pas s'entendre d'un ver corporel, mais du ver spirituel qui est le remords de la conscience, auquel on donne ce nom parce qu'il est produit par la pourriture du péché et qu'il afflige l'âme, comme le ver corporel qui naît de la pourriture » (*Suppl.*, q. XCVII, a. 2).

Quant aux textes de Judith, XVI, 21 et d'Eccli., VII, 19, S. Thomas expose leurs différentes interprétations symboliques : « Les âmes elles-mêmes des damnés sont appelées leur chair parce qu'elles sont soumises à la chair ». Ou bien ceci : « La chair sera affligée par le ver spirituel selon que les souffrances de l'âme rejaillissent sur le corps dans cette vie et dans l'autre. » D'ailleurs, dans le texte de l'Eccli. : *Vindicta carnis impii ignis et vermis*, le mot *carnis* est une addition de la Vulgate.

« Il n'y a donc pas, en enfer, de ver corporel, conclut M. Richard (*Enfer* dans le *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 109) ; le *vermis qui non moritur*, c'est le remords de la conscience, qui appartient à la peine du dam comme regret d'avoir perdu Dieu par sa faute, et à la peine du sens comme dégoût du plaisir passager créé, si vain et si déréglé, qui mérita l'enfer. »

* *

Une certaine difficulté peut être tirée du texte évangélique rapprochant le « ver rongeur » et le « feu inextinguible ». Le feu et le ver rongeur sont décrits dans le même verset, comme les tourments de l'enfer. Le *feu* doit donc être entendu dans le même sens que le *ver*. Si le *ver* est métaphorique, le *feu* aussi. Or l'enseignement de l'Eglise s'oppose à l'idée d'un feu simplement métaphorique.

A cette instance, on peut répondre que le feu, rapproché du ver métaphorique, ne doit pas nécessairement être entendu, comme le ver, dans un sens métaphorique. Pour que la conclusion fût légitime, il faudrait qu'il y ait parité absolue entre les deux termes de la comparaison, ce qui, d'abord, n'est pas prouvé. Le Christ n'a-t-il pas pu se servir d'expressions dont les unes doivent s'entendre dans un sens littéral, les autres dans un sens métaphorique ? L'interprétation métaphorique du *ver* n'est pas liée nécessairement à l'interprétation métaphorique du *feu*. Le contraire semble indiqué. L'image de la corruption *(vermis)* et l'image du feu sont naturellement liées au souvenir de la vallée de Gêhinnom qui devient ainsi, à son tour, l'image de l'enfer, et le nom de géhenne, synonyme d'enfer, est souvent accompagné de l'idée du « ver rongeur » et du « feu inextinguible ». Or « le ver rongeur, dont l'image est éveillée au souvenir des pourritures de la vallée de Gêhinnom, doit être pris au sens figuré, car il ne peut pas être question de corruption dans l'autre vie, où l'immortalité est le partage des damnés comme des élus. Il n'y a, au contraire, aucun motif d'entendre au sens figuré le feu inextinguible ; le feu de l'enfer a pour type le feu très réel allumé dans la vallée de Gêhinnom ; pourquoi ne pas conserver au mot *feu* sa signification ordinaire ? D'ailleurs, tandis que la métaphore du ver rongeur pour signifier le remords de la conscience est usuelle même dans la Sainte Ecriture (voir Prov., XXV, 20), l'emploi du terme *feu* pour indiquer une cause d'affliction purement intérieure ou une peine morale infligée judiciairement, est totalement inconnu dans les Livres Saints. Chaque fois qu'on y parle des châtiments du feu (Gen., XIX, 24 ; Lév., X, 2 ; IV Reg., I, 14), il s'agit d'un feu réel : par voie d'analogie, nous sommes donc en droit de déduire la réalité du feu de l'enfer. D'ailleurs, « on ne doit point recourir au sens purement figuratif, à moins que la signification littérale ne soit en désaccord avec le contexte, en opposition avec des passages plus clairs, ou ne se heurte à quelque impossibilité. » (P. Tournebize, *Etudes*, 1893, t. III, p. 619). Or les passages les plus clairs des Evangiles semblent bien indiquer qu'il s'agit d'un feu réel et non métaphorique » (A. Michel, *Feu de l'enfer*, dans le *D. T. C.*, t. V, col. 2197).

Q. — Deux confrères de notre mission sont très dévoués, l'un à l'œuvre de la prière pour les mourants, l'autre à celle de la prière pour les âmes du purgatoire. Chacun prétend que l'œuvre qu'il prône est plus importante que celle de son voisin.

a) « Les âmes du purgatoire, dit l'un, sont sauvées ; elles n'ont plus rien à craindre pour leur salut ; donc leur situation est de beaucoup moins intéressante que celle des moribonds qui, eux, n'ont peut-être besoin que d'une prière pour obtenir la grâce de la bonne mort. »

b) L'autre, à son tour, de dire : « L'Eglise elle-même nous dit qu'il est plus à propos de prier pour les âmes du purgatoire que pour les mourants.

« Les âmes du purgatoire ne peuvent plus rien pour elles-mêmes, tandis que les moribonds peuvent tous, s'ils le veulent et même en cas d'absence de prêtre, faire le nécessaire pour bien mourir. »

A quelle opinion se rallierait l'*Ami ?*

R. — La controverse entre vos deux confrères est quelque peu « byzantine » [1]. Comment voulez-

[1] Les deux confrères ne sont pas les premiers à l'avoir instituée. Dans ses *Merveilles du Purgatoire*, Rossignoli cite